

# 佛教に於ける世界と人間

## 一 問題の所在

常日頃、社会福祉学とのかかわりをもたない門外漢の私にとって福祉に就いてかたる資格がないと思っている。しかし、仏教学をいささかなりとも問題にしてきた者にとって、福祉学は、仏教学と同じく救済の問題を最も重要な柱として成立した学問であると理解している。その意味では学際的にみて福祉学は仏教学に最も近い社会科学であろう。即ち仏教学と福祉学はその方法論に於て異るといえず、根柢にあって共に救済の論理をそれぞれ学問の中心においている。

今日、仏教学のみでなく、多くの学問研究の分野に於て

石 橋 真 誠

(京都文教短期大学教授)

学際的研究の方法が注目され、導入されつつある。いま、ここに仏教学の学際として、福祉学がとりあげられ、その試みとして、本誌「仏教福祉」なる新たな分野が成立したことは誠によろこばしい。願わくば両者の共通の理念のもとに、新たな学問体系がより一層展開することが望まれる。従来、仏教学と福祉学は、人文科学と社会科学というその方法論の相違から、互に立ち入ることのできない限界のあることも事実であった。即ち、仏教学と福祉学が本来の意味でその接点を見出すことができるかは疑問である。その疑問にはいろいろの理由が考えられるが、根本的には、仏教と福祉の思想的基盤の同一性をどこに見出すかである。過去に於ける研究の方法論の相違は別としても、こ

の思想的基盤の同一性の問題は仏教学と福祉学の根本的課題であろう。いまこの問題の解決なくして「仏教福祉」なる研究は困難であろうし、またその成立が可能であるとしても、その過程に於て多くの混乱をまねくおそれが予想される。しかしここに、いま、あえて困難な問題をひき起す可能性を覚悟の上で、仏教学にその力点をおいて、世界（地域）と人間の問題についてかたり、そこに於て仏教学と福祉学の思想的基盤の同一性を導き出す試論としてみたい。

## 二

仏教に於て世界 (Loka-dhātu) をどうみているか、或いは人間 (manuṣya) とは何か、についての問題は簡単ではない。またこれが原始仏教と大乘仏教とではその考え方に於ても大きなへだたりがある。さらに仏教が成立する以前の印度思想のなかに於ても考察しなければならない多くの問題が考えられる。

仏教に於て世界とは衆生の生存する場所として、いつかは滅びゆく、有為の世界をさし、これが大乘仏教にいたる

と相対的世界を超えた絶対的世界、即ち無為の世界も含めて世界といっている。この世界をどのように説明するかという問題は、実はこの世界で人間がどのように生きるか、どう生きるべきであるかという問題を内にふくんでいる。仏教に於ていま世界をかたることは人間の世界を結果的に説明している。即ち仏教に於ては世界と人間の関係を世界の中での人間であると同時に、人間の世界とは何かという問題を究極的に問うている。

仏教に於て世界とは概念的にいかに規定しているのであろうか。

仏教が印度思想から出発して、その考え方は当然、日月の照す範囲、即ち、スメール山 (sumeru) を中心とした世界という意味に於て、ただ漠然と宇宙を示してきたのである。このような仏教の世界はのちに「世間」の語と同様に自然環境としての器世間 (bhūṭara-loka) 即ち有情を住まわせている土地という、いわゆる国土世界、コミュニティの意味として、一には衆生の世界、有情界、この有情世間は国土世間とともに、ローカ、ダートウとして壊われゆく場所、時間的に過去、現在、未来と生滅変化のうつりか

わる世界であり、空間的に、東西南北、上下四維の方向などの場所を意味する世界であって、本来は衆生の住んでゐる場所をいい、三界としての有為の世界を指すのである。

この世界は、欲界、色界、無色界の世界であって、欲界とは淫欲、貪欲の二つの欲の有する生きものの住む最も低い世界であり、この中に地獄、餓鬼、畜生、修羅、人間、天の六趣があり、欲界の中には天、即ち、神々の欲望もふくめて世界として、人間の内面的世界を述べた世界である。また色界は欲界の上にあつて、淫欲や貪欲を離れた生きものの住む世界、所謂、欲の離れた清らかな世界であり、これを四禪天といい、これをまた分けて、十七天とする。次に無色界は、最上の領域で物質を超えた世界、すなわち精神のみが存在する世界、高度な精神的世界、物を厭い離れて四無色定を修めた者が生れる世界、その領域をヨーガ(yoga)では非想非非想処(naivasamjñā-nāsamjñā-āratana)という。これらの世界の区分は人間の内面を分類したものであり、これも所詮人間の世界を表したものである。このように初期に於ける仏教の内面的世界観は、そののち相對的世界を超えた絶対の世界、即ち無為の世界を中心に展開

して、淨土、蓮華藏世界、空の世界、転識得智の世界、無礙の世界等の世界、ある世界から、あるべき世界としての世界がかたられる。では蓮華藏世界、無礙の世界を説く華嚴思想に於ける世界とは、いかなる世界であるのか。

華嚴經の世間淨眼品や世主妙嚴品では、仏がはじめて正覺を得られた場所は、マガダ国の寂滅道場であり、最後には蓮華藏莊嚴世界海で説法されている。さらにこれらの場所は大きくは蓮華藏世界の中にあると説かれ、ここに於ても世界が単に自然環境としてではなく、一人の仏陀の住する世界であり、さらに仏陀が迷える衆生を教化されるところの地域を世界といっている。ここに華嚴教学の大成者である唐の法藏(643—712)<sup>(1)</sup>は所依の処、即ち仏と仏が迷える衆生を教化されるところとしての器世間と、仏が仏としての立場、即ち能化の主としての智正覺世間と、教化される衆生、即ち所化の機としての衆生世間の三つの世界を區別して示されている。従つてここに世界とは時間的に成立するところであると同時に如来と衆生との対応に於てある世界、かつ両者の対応する場所としての世界である。これが仏から言えば教化の現る場所であり、衆生から言えば

本来の自己実現の場所である。従つて場所的に考えられる

場所の意味は空間的であるが、かかる空間は仏の教化と、

衆生の自己発見に於て仏と衆生が対応する時間に於て成立

する世界である。世界は現成的時間と、対応的空間に於て

成立する、所謂、如来と衆生との対応する場所的に考えら

れる立場は空間的世界であり、如来と衆生の現に成ずるあ

り方を時間的に把握するのが時間的世界である。従つて華

嚴經に於て世主妙嚴品の「世主」とは、華嚴第四祖澄觀

(738—839)の華嚴疏に「世主」とは世界の主であり、

「智正覺 世間主」であつて仏は自らの世間ではないが、

世界を統一するところを世間と名づける。ここに於て世界

は仏の主體的立場によつてとらえられ、仏の統一によつて

成立する。即ち世界は仏が出現することによつてというよ

りも、仏の顯現 (Pratibhāsa) によつて世界が成立するの

であつて、如来と衆生との対応も時間と空間との現実も、

ともに仏の根源の統一によつて見られるものが、世間浄眼

に対する世主妙嚴の立場であるであらう。そこでは世主が

世界を妙嚴するのであり、世間はそれによつて浄眼となる

のである。かかる世界を法藏は四問<sup>(3)</sup>によつて解釈してい

る。

(1)にこの世界をただ娑婆と見る三乗の世界

(2)にそれをただちに蓮華藏世界とみる別教一乗の世界

(3)に華藏中の娑婆を説く同教一乗の世界

(4)に華藏にあらざる娑婆にあらざる説く国土海

の四つの世界として解しているのである。即ち世界は單な

る衆生の世界が娑婆であるならば、これに対する仏の世界

は蓮華藏の世界であり、そこでは仏に於て時間、空間を超

えて世界と歴史を絶する立場であつて、しかも時間、空間

に於て世界と歴史を形成するところに、いわゆる蓮華藏世

界が成立する。

### 三

ではかかる世界に住する人間とは何か。仏教に於て人間

とは五趣の一、或は六道の一として人趣、人道という。梵

語 *manuṣya* <sup>(4)</sup>は思考する意味で、動詞の語根の *man* より、

また名詞 *manu* の形容詞化したもので、即ち「思考する

者」を意味し、人間が自ら自身についての理解として「考

える」とか「反省する」とかいう心の働きによつて生れる、

所謂人間が「人間とは何か」ということを考えることなしに生きられない動物であり、「考える」ことこそ人間の特性であり、ここに仏教に於て人間を規定する地盤が見いだされるのである。しかし、この「考える」は単に内を省みるという程度ではなくして、実は内面に向けられた思想そのものが超えられなければならないのであり、その超え方は、考えるという働きによって実現されない。ここに考えるという働きとは異なる働きが生まれてこなければならないのであり、これが考えるという働き *vikalpa* に対して、般若 (*Prajña*) と呼ばれている働きである。

仏教が成立する以前、インド人の間に於ける人間の概念は、マヌッサという人間の特色より、より基本的な概念規定として「生けるもの」*Prāṇa* という「いのち」または「生きもの」としての *Prāṇin* であり、これをのちに漢訳で有情と訳し、さらにのちには *bhūta* あるいは *satva* として衆生と訳されるのである。また一個の人格的存在を意味する場合には *Pudgala* が用いられ、これは後の仏教哲学に於て重要な術語として用いられるのである。このように肯定的な人間に対して、人間が他の生存と区別される

ところは、人は「死すべきもの」*maccā* とよび、人間の本質規定として、その存在の中に否定の契機をつねに蔵しているということであり、すなわち常に死滅の可能性をもっているということである、所謂「死が人」であり、人は「死すべきもの」とよばれ「人は死ぬ」ということから規定して死の危機は晩年になって現れるのではなくして、実にいつでも毎日襲いかかっているのであるという人間規定をみるのである。この第三の人間規定に対して次に第四の特徴は、人間とはいわば求心的な存在であり、絶えず自己を中心に動いているのであって、この点では凡人も偉大な人も区別なく、欲望に動かされているのは凡人のみであると考えられているが、すぐれた人でも根源的にはやはり同じで、勿論ここでいう偉大なる人とは世俗的権勢をほこっているという意味に於てであり、これらの人々も現世の欲望に執着しているという点では変りがないという人間規定である。

以上のごとく、第三の無常と、第四の欲望に動かされて執着しているという点では、人間も他の生物もともに迷える衆生である。しかし人間が人間として異なるところは、

現実について認識するということであり、人間の現実をみつめてみると、われわれは空虚なものに迷っているのであり、この現実のことわりを知ることによって妄執がなくなり、即ち人間の苦悩の根源をつきつめれば、その根柢に妄執 (canha) がはたらき、それを捨てれば苦悩はなくなる、ある修行者が仏陀に向って、

四方と四維と上と下と、これらの十方の世界において、あなたに見られず、聞かれず、また識られないものはありません、どうか、理法 (ダルマ) を教えてください。それをわたしは知りたいです……この世において生と老とを捨ててやることを。

という問に対して、

ひとびと (マヌシャ) は妄執 (タンハ) に陥って苦悩を生じ、老いに襲れているのをみているのだから、それ故に汝は怠ることなく妄執をすてよ。

と述べて、人間とは第三、第四の特徴を超えた人間でなければならぬと述べている。またここに於て注意すべきは、人間の世界のなかにあって、しかも世界を超える世界としての人間をみているのであって、人間を他の動物と区

別しながら、しかもよりすぐれた特別のものとしてではなく、生物一般としてとらえながら、しかもそこを超えている世界にありながら世界を超える人間をみているのである。

人間は以上のごとく種々の特色をもっているのであるが、これが人間と人間との間の区別は、ただ名前のみであり、種々の職業の相違であり、その差別は根本的にあり得ない。では人間は全く同一であるかといえば、決してそうではなく、道徳的品位がそなわっているか否かによって、人間には「卑しい人」と「尊い人」とが区別され、仏陀は常に「卑しい人と交るなかれ、尊い人と交われ」と教えたのもそこに於てである。

ただここで仏教がキリスト教の人間観と区別して、神々と人間がくらべられながらも、ともに迷いの生存のうちにあることであり、神々も人間も、共に時間に支配されているのであるが、修行の完成した人とは時間に左右されることはあり得ない。

インド哲学一般では、生きているものを分類して、神々と人間と畜生の三種に分けて、古代のインドに於ては人間

は神々と動物との中間的存在であると見なされ、しかもそのことが強く意識されていたことは注目にあたいする。人間は上に向ってつねに神々に等しからんことを願いつつ、しかも地上的なものにつねに束縛されていることを古代のインド人は切実に感じていたのである。しかし原始仏教ではこの分類法はあまりとらわれていなかった。仏教では生けるものの輪廻する範圍を生存の領域 (Bhūmi) とよび、それは、所謂、五種、あるいは六種あると考えたのであり、人間を中心として、人間よりもすぐれた存在としての神々があり、人間より劣った存在として畜生、餓鬼、地獄の三種を立てることもあり、また畜生、阿修羅、地獄の三種を立てることもあるが、それらを総じて畜生、阿修羅、餓鬼、地獄の四種として、所謂五種、或は六種になる。さらにこの人間について仏陀は、

われは人間、人間世界に至る道、人間に至る行路を知り、またそれを行ったしかたに随つて身が破壊したのち死後に人間のあいだに生れるということを知っている。といつて、他の地獄、畜生、餓鬼、神々についても同様の説明をくりかえし、最後に涅槃に至る行路を知るといって

いる。そのような意味で、仏教に於ては人間のみでなく一切衆生は仏の教えによって解脱することができるという考え方に立っているものであり、このような考え方は初期の仏教以来の考え方であつて、

すべてここに集まつた、生きとし生けるものは、心をこめてわれの説くところを聞け。

と、あることく衆生の救済を目的とすることは、後に大乘仏教が、仏が化身して異類を済度するという思想に發展していくのである。ここに仏教の説く慈悲が人間を超えて普遍的であることを知るのである。しかしこのように理論的には神々や畜生に対しての救済も、現実の問題としては人間のための道を説くのであり、釈尊を「尊き人」とよぶのも人間としての立場からのべられて、いわば人間とは仏教に於ては他の生物とは何ら変らないものであるが、しかし人間が仏道修行に最も適した存在であることと言いつてもそこに於て言えるのであらう。このことを最も適切にかたっているのが華嚴に於てである。華嚴経は人間の理想像と、それを実現せんとする人々との關係を、種々の角度から描いたものである。勿論ここにいる人間の理想として仏

をさし、それを実現せんとする人々を菩薩といい、広い意味に於て衆生即ち人間を指すのである。華嚴に於てこの仏と人間の關係を因果縁起という言葉で表わし、その因果縁起の基礎として理事無礙法界を説くのであり、さらに華嚴經全体は、(1)仏と衆生との關係が仏を信ずる關係としての所信の因果と、(2)にしかし仏と衆生の關係は絶対の差別の關係として差別の因果、(3)に、しかし実は仏と衆生は平等の因果のもとに成立していることを普賢行願品や性起品に於て明らかにし、(4)に、さらに仏と衆生は行を修することの上に於てかたられる成行の因果として、(5)にまたこの兩者の間は証入によってなり立つ關係として証入の因果の五つの因果として華嚴經を理解することができる。さらにこの五つの因果のうち第二の差別の因果と、第三の平等の因果とが、その主要なる部分をなしているのであって、差別の因果は、いわゆる声聞、緣覺、菩薩の差別の相としての三乗の因果ともいわれているのに対し、平等の因果は一乗の因果に配当され、この二つは華嚴經の特色的人間のみかたを表わしている。従つて次に、平等の因果にその中心をおいて人間の問題をさらに考察してみたい。

差別の因果とは、大乘仏教に於ては、衆生は眞如法性をよりどころとするからその本質においては菩薩も如来も同一であるが、菩薩は修行し、煩惱を斷じて仏となるのであるからその因である菩薩と、その果である仏との間には差別が認められるのは当然であり、これが差別の因果といわれるのである。これに對して法性によって起す菩薩の修行も、法性に依つて起す仏の救済のはたらきも、ともに法性により起っているものであり、その原因である菩薩の立場も、結果である仏の立場も全く均しいといわざるを得ないであろう。従つてこれを性起の因果と名づけられているのであるが、これを如来性起品に、

如来の身中に悉く一切衆生が菩提心を發して菩薩の行を修し、等正覺を成ずるを見る、みな悉く一性にして無性なるを以ての故なり。

と、この性起品のいう「如来の身中の衆生が成仏する」とあるのは、はたして具體的にはどのようなことであり得るのか、これを法藏の探玄記に、

一切衆生は悉く旧より來、發心も亦竟り、修行も亦竟り、成仏も亦竟り、更に新しく成仏することなし、理と



事を具足せることこの經文の如くなり

と解して、如来の身中に衆生が成仏してしていると見ているのであり、これに対して何故に成仏していない衆生が現実に存在するのであるうか、この疑問に対して華嚴經は常識の立場に立って答えるのではなく、仏の悟りの立場に立ってながめているのであり、もともと成仏していない衆生は一人もいないのであるばかりでなく、衆生そのものが成仏の姿であるという。では何故に仏は、さらに衆生を教化する必要があるのであらうか、性起品に、

一切の如来の極まること無き大悲とをもって衆生を度脱したまう。

と説いて如来が如来であるかぎり、衆生を教化しようという意志を起すまでもなく、大悲によってすでに教化は竟っているのであるという、法蔵はこれ<sup>(8)</sup>を、

事が理に随って融通して相即相入する故なり。

と相即の論理をもって説明している。従って性起品の衆生身にして、如来の智慧を具足せざるものなしとあるのはこのためである。若し衆生の身中に如来の智慧を具足しない者があるとするれば、それはすなわち衆生と言うことはでき

ないとする。では衆生が迷っていないから、なお衆生に如来智があるというのはいかなる理由によるのであらうか。

それに対する法蔵の答えは、若しも、もともと如来智がないならば、迷を離れる時、どこから如来智が現われるのであらうか、華嚴經に「顛倒を離れる時一切智起さん」と説いていることは明らかに如来智があったことを証明するのであるという。即ち、この解説の根柢には悩みと智慧とは、その体が一つであるという思想が横たわっているのである。

以上の如く、如来と衆生とは本質的に差別がないとするならば、如来と衆生との差別はどうしてあらわれるのであらうか、法蔵によれば、その観点の相違であって、成仏という立場から見れば一切が修行であり、また発心という立場から見れば一切のものが発心しつつあると見ることができるのであるという。かくのごとく華嚴に於て人間を本来、発心も修行も成仏もすでに終っているものであり、われわれの日々の生活自体が仏作仏行の如来の性起の法であり、そこでは断すべき煩惱もなく、修すべき行もないのである。若しあるとするれば、それは如来の救済活動の現われ

としてであり、故にわれわれ人間は実に古仏の出現に他ならないと見るのである。このような華嚴の思想的立場は単に中国仏教や日本仏教の成立する思想的根拠として大いなる役割を果たしたというのみでなく、混迷せる現代社会の人間の問題として大きな意味をもつのではないであろうか。

以上の如く世界 (loka-dhātu) とは、或はその中にあって人間 (manuṣya) とは何かを問い、仏教、特に華嚴思想にその解答をもとめんとしたのであるが、未だ福祉学との接点にふれることのないまま、次回にゆずり、今回はその責の半ばを果たしたものとしてお許しを願いたい。

#### 注

- (1) 大正蔵 第三十五卷 一二二 A
- (2) 大正蔵 第三十五卷 五二六 C
- (3) 大正蔵 第三十五卷 一四五 C
- (4) Monier 梵英辞典 七八四 C
- (5) 大正蔵 第九卷 六二七 A
- (6) 大正蔵 第三十五卷 四一三 C
- (7) 大正蔵 第九卷 六二七 A
- (8) 大正蔵 第三十五卷 四一四 A